

## ارزیابی مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی در اندیشه محمدرضا حکیمی از نظر علامه جوادی آملی

محمدعلی اسماعیلی<sup>۱</sup>، محمد اکبری<sup>۲</sup>

### چکیده

**هدف:** هدف از انجام این پژوهش، تقریر مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی در اندیشه محمدرضا حکیمی (۱۴۰۰-۱۳۱۴ ش) و ارزیابی آنها بر پایه دیدگاههای علامه جوادی آملی (زاده ۱۳۱۲ ش) بود. **روش:** جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به تقریر و ارزیابی مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی پرداخته است. **یافته‌ها:** تفسیر و فهم متون دینی از یک سلسله مبانی هرمنوتیکی بهره می‌برد که خود، در سایه روشها، پیش‌فرضها و رویکردهای مختلف، تقریرهای مختلفی دارد. «مکتب تفکیک» با وجود قرائتهای مختلف، تقریر ویژه‌ای از مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی دارد. در این میان، محمدرضا حکیمی ضمن ارائه قرائت نسبتاً معتدل و ملائم از مکتب تفکیک، به تقریر و مدلل‌سازی مبانی هرمنوتیکی و آموزه‌های روش‌شناختی فهم دین پرداخته است. **نتیجه‌گیری:** محمدرضا حکیمی بر چهار مؤلفه هرمنوتیکی «جداسازی وحی ناب از یافته‌های مشوب بشری»، «تخلیه ذهن از پیش‌فرضها در فرایند فهم دین»، «قلمداد کردن اختلاف، به مثابه رهاورد دخالت یافته‌های عقلی و شهودی در فهم دین» و «قلمداد کردن تأویل، به مثابه رهاورد دخالت یافته‌های بشری در فهم دین» تأکید دارد. علامه جوادی آملی ضمن بررسی میزان انطباق اینها با فرهنگ نقلی و برهان عقلی، برخی را ناتمام و برخی را میان مکتب تفکیک و جریان حکمی مشترک می‌داند.

**واژگان کلیدی:** هرمنوتیک، مکتب تفکیک، محمدرضا حکیمی، علامه جوادی آملی.

♦ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸

۱. دکترای فلسفه اسلامی، عضو پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسئول).

mohamadali\_esmaeili@miu.ac.ir

۲. استادیار رشته تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. m.313 akbari@gmail.com

## الف) مقدمه

«علم تفسیر» به مثابه دانش عهده‌دار شرح و بیان مدالیل آیات قرآن کریم (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۷) با «علم هرمنوتیک» به مثابه دانش عهده‌دار بررسی چگونگی دریافت معنا از پدیده‌های هستی، اعم از گفتاری، رفتاری، نوشتاری و آثار هنری (گادامر، ۲۰۰۶: ۶۱)، ارتباط تنگاتنگی دارد و از یک سلسله مبانی هرمنوتیکی بهره می‌برد. هرمنوتیک<sup>۱</sup> برگرفته از فعل یونانی هرمنوئین<sup>۲</sup> به معنای «تفسیر کردن» مشتق شده است و با واژه «هرمس» (الهه پیام‌رسان یونانیان) ریشه مشترک دارد (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۹؛ گادامر، ۲۰۰۶: ۶۱؛ جاسپر، ۲۰۰۷: ۲۱). علم هرمنوتیک که از سابقه دیرینی برخوردار است، از نگاه تاریخی، سه دوره «کلاسیک»، «فلسفی» و «مدرن» را در بر می‌گیرد. محور اصلی این علم، واکاوی چگونگی شکل‌گیری «فهم» است و اینکه «معنا» چگونه از عالم یک فرد به عالم فرد دیگر منتقل می‌شود و به دنبال بررسی پرسشهایی درباره معرفت عینی، نسبیّت معرفت، زمان‌مندی فهم، تاریخ‌مندی زبان و فهم، تجربه زیست یا جهان‌زیست فهم قبلی، امتزاج افقها، پیش‌ساخت معنایی و نقش پیش‌فرضها در فهم، بهتر فهمیدن و فهم کامل، تکامل و رشد معرفت، نقّادی متن، نیت مؤلف و دهها پرسش دیگر از این دست است. (پالمر، ۱۳۸۴: ۴۱؛ گادامر، ۲۰۰۶: ۶۱؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۳۰)

مبانی هرمنوتیکی تفسیر همواره در کانون توجه مکاتب مختلف الهیاتی و تفسیری قرار داشته است و در سایه روشها، پیش‌فرضها و رویکردهای مختلف، آنها را تقریر کرده‌اند. در این میان، «مکتب تفکیک» یا «مکتب معارفی خراسان» نیز قرائت ویژه‌ای از مبانی هرمنوتیکی تفسیر دارد. این مکتب، رهیافتی مبتنی بر خالص‌سازی معارف دینی و تفکیک آنها از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی است که در اواسط قرن چهاردهم قمری در مشهد مقدس توسط میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۶۵-۱۳۰۳ ق) تأسیس شد و پس از آن توسط پیروانش استمرار یافت. محمود حلبی (۱۳۷۶-۱۲۷۹)، محمدباقر ملکی میانجی (۱۳۷۷-۱۲۸۵)، میرزا جواد آقا تهرانی (۱۳۶۸-۱۲۸۳)، میرزا حسنعلی مروارید (۱۳۸۳-۱۲۹۰)، شیخ هاشم قزوینی (۱۳۳۹-۱۲۷۰)، شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۴۶-۱۲۷۹) و سید جعفر سیدان (م. ۱۳۱۳)، از شاخص‌ترین اندیشوران این مکتب‌اند. اصطلاح «مکتب تفکیک» را نخستین بار محمدرضا حکیمی (۱۴۰۰-۱۳۱۴) در مجله «کیهان فرهنگی» برای مکتب معارفی خراسان پیشنهاد کرد و پس از آن این اصطلاح رواج یافت. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۸۵؛ اصفهانی، ۱۳۸۷: مقدمه، ۲۲)

1. Hermeneutics  
2. Hermeneuein

آموزه‌های مکتب تفکیک، دو دسته است: نخست، آموزه‌های روش‌شناختی فهم دین و دوم، آموزه‌های دین‌شناختی. بررسی بخش اول که از اهمیت بسزایی برخوردار است، منطقی‌اً بر بخش دوم مقدم است. در این میان، بررسی مبانی هرمنوتیکی تفسیر، زیرمجموعه آموزه‌های روش‌شناختی فهم دین است. لذا جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشد مهم‌ترین آنها را با تکیه بر قرائت نسبتاً معتدل محمدرضا حکیمی، تقریر و ارزیابی کند.

مکتب تفکیک، قرائت‌های مختلفی دارد. میرزامهدی اصفهانی (پایه‌گذار این مکتب) قرائتی تند داشت. به باور وی، استدلال برهانی، ارزش منطقی ندارد؛ چنان‌که استدلال شیطان<sup>۱</sup> به عنوان برهان در درگاه الهی پذیرفته نشد و طرد استدلالش بیانگر فقدان مقبولیت منطقی برهان است. وی از آنجا که رابطه علیت را مردود می‌داند، اعتبار قیاس برهانی را نیز نمی‌پذیرد و بهترین نوع قیاس (برهان) را قبیح‌ترین نوع استدلال می‌داند (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۸۶). بدیهی است چنین قرائت تند خودمتناقضی، راه هر گونه بحث و گفتگو را می‌بندد: کسی که منطق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه علی مقدمات و نتیجه را نپذیرد، در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد. در برابر این قرائت، تقریر نسبتاً معتدل و ملایم از مکتب تفکیک توسط محمدرضا حکیمی ارائه شد که منزلت عقل را می‌پذیرد و کلام عقلی و فلسفه و عرفان را در جای خود محترم می‌شمارد؛ اما خواهان آن است که در حوزه فهم کتاب و سنت، از دستاوردهای این علوم و معارف استفاده نشود و خلوص و بی‌شائبه بودن تفسیر قرآن و روایات محفوظ بماند. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۴، ۱۳۵)

جستار حاضر در راستای مسئله‌محوری، بر پایه قرائت محمدرضا حکیمی شکل گرفته و در حوزه ارزیابی نیز با تأکید بر اندیشه‌های علامه جوادی آملی سامان یافته است و به پرسشهای ذیل پاسخ می‌دهد:

- تقریر و ارزیابی مؤلفه «جداسازی وحی ناب از یافته‌های مشوب بشری» چگونه است؟
- مؤلفه «تخلیه ذهن از پیش‌فرضها در فرایند فهم دین» چگونه تقریر و ارزیابی می‌شود؟
- تقریر و ارزیابی مؤلفه «قلمداد کردن اختلاف، به مثابه رهاورد دخالت یافته‌های عقلی و شهودی در فهم دین» چگونه است؟
- مؤلفه «قلمداد کردن تأویل، به مثابه رهاورد دخالت یافته‌های بشری در فهم دین» چگونه تقریر و ارزیابی می‌شود؟

۱. «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ». (اعراف: ۱۲)

گفتنی است مقالاتی در این حوزه نگارش یافته است؛ از جمله: «تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هرش» که با هدف بررسی و تحلیل تطبیقی مبانی آرای علامه و هرش، نشان داده است مبانی آنها در چهار محور نقش مؤلف، متن، مفسر و زمینه در فرایند فهم و تفسیر متن، دارای قرابت نسبی است نه حداکثری (دهقان‌پور و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۵۵-۱۳۱). مقاله «تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم» نیز درصدد است ضمن بیان امکان رابطه قرآن و هرمنوتیک، درست‌ترین شیوه هرمنوتیکی را در ارتباط با تفسیر و تأویل قرآنی بازگو کند (تورانی، ۱۳۸۹). چنانکه ملاحظه می‌شود این دو مقاله و برخی مقالات دیگر، رابطه هرمنوتیک و تفسیر را مطالعه کرده‌اند؛ چنانکه آثار فراوانی در رد یا تأیید دیدگاه‌های مکتب تفکیک نیز نگاشته شده است؛ با این حال، بر پایه جستجوی نگارندگان، به ارزیابی مبانی هرمنوتیکی تفسیر در این مکتب، کمتر توجه شده و به نظر می‌رسد جستار حاضر برای نخستین بار این مسئله را با تکیه بر قرائت محمدرضا حکیمی و نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌کند.

#### (ب) یافته‌ها

مهم‌ترین مبانی هرمنوتیکی تفسیر متون وحیانی، به مثابه منابع اصلی فهم دین، به روایت محمدرضا حکیمی را می‌توان در چهار عنوان جمع‌بندی کرد که تقریر و ارزیابی آنها به شرح ذیل است.

##### ۱. جداسازی فهم ناب وحیانی از یافته‌های مشوب بشری

مکتب تفکیک به لحاظ روش‌شناسی، زیرمجموعه «هرمنوتیک سنتی» است. از این رو برای «متن»، یک معنای نهایی قائل است که خواننده در پی کشف قطعی آن است (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۹۸؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۵۶). این مؤلفه دقیقاً در برابر گرایش هرمنوتیک فلسفی مفسرمدار است که «متن» را فاقد معنای نهایی می‌داند؛ چنان‌که به باور گادامر، متن و خواننده دو طرف گفتگویند و باید آمادگی پذیرش نظر مخالف را داشته باشند. فهم هرمنوتیکی، نتیجه گفتگویی اصیل میان حال و گذشته است. متن، بی‌نهایت معنای ممکن دارد که هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد و مخاطبان بر اساس دارایی‌های متفاوت علمی و اعتقادی، فهم متفاوتی از متن خواهند داشت (گادامر و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۳). تفکیکیان بر پایه پذیرش معنای نهایی متن، راه موجه کشف آن را جداسازی داده‌های وحیانی از یافته‌های بشری می‌دانند.

### یک) تقریر

مکتب تفکیک مخالف فلسفه و عرفان نیست، بلکه اشتغال به آنها را با شرایط ویژه و برای افرادی خاص لازم می‌داند؛ چنان‌که بررسی تاریخ این دو علم و تاریخ تطوّر مسائل آنها را نیز ضروری می‌شمارد و بر اجتهاد در مسائل فلسفی تأکید دارد (حکیمی، ۱۳۷۳: ۶۸-۶۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۴۷). البته خصوصی‌سازی فلسفه برای افراد ویژه، به این مکتب اختصاص ندارد، بلکه توصیه خود فیلسوفان نیز بوده است که نمونه‌اش وصیت‌نامه ابن سیناست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۶۱). در این میان، مؤلفه محوری این مکتب، لزوم تفکیک و جداسازی داده‌های وحیانی از یافته‌های عقل بشری است. بر همین اساس، این مکتب را مکتب جداسازی سه راه و سه مکتب معرفتی در تاریخ شناختها و تأملات و تفکرات انسانی می‌دانند: روش وحیانی، روش فلسفی و روش عرفانی. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۴، ۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۱)

تأمل در سخنان پیروان مکتب تفکیک، به ویژه محمدرضا حکیمی، ما را به دو برهان بر اثبات این مؤلفه رهنمون می‌کند: نخست؛ خلط وحی با عقل، مصداق خلط فهم ناب با فهم مشوب است؛ زیرا وحی معصوم است؛ در حالی که عرفان و فلسفه، مصون از خطا نیستند. بنابر این، در آمیختن فهم کتاب و سنت معصوم با دستاوردهای شهودی و عقلی غیر معصوم مجاز نیست و به فهم بی‌شائبه و خالص کلام وحیانی ضرر می‌رساند. باید مرزها را جدا کرد و وحی را از مشوب شدن به این علوم محفوظ داشت؛ زیرا نه تنها وحی و علوم بشری همسان و هم‌تراز نیستند، بلکه اساساً باید ساحت وحی را از مشوب شدن به علوم و معارف عقلی و بشری پیراست. حاصل اینکه، انسان می‌تواند به این علوم عقلی پردازد و از آنها بهره‌مند شود، اما در مقام فهم و تفسیر آیات و روایات نباید از این علوم استفاده کرد (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۳۵). دوم؛ عقل گرچه حجت باطنی است، اما تنها از حجت حدوئی برخوردار است و فاقد حجت بقایی است. قلمرو حجیتش تا زمانی است که وحی را تصدیق کند و پس از این مرحله، به دامن وحی می‌آویزد و با غرویش به مشعل فروزان وحی به سرمنز ادراک حقایق می‌رسد (همان: ۱۳۷). حکیمی عقل را دارای مراتبی می‌داند که فلسفه‌های متعارف، از سطوح آن بهره برده‌اند نه از اعماقش. رسیدن به عمق عقل، کار عقل و تعالیم وحیانی است. (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۱۴)

### دو) ارزیابی

این مؤلفه هرمنوتیکی از جهات مختلف ذیل، ناصواب است:

برهان نخست به آسیب مهم «خلط وحی با نقل» و «همسان‌نگاری نقل با وحی» و «هم‌تراز‌نگاری عقل و وحی» مبتلاست. توضیح اینکه، مسئله تعارض عقل و وحی از گذشته

دور و با عناوین مختلفی نظیر «علم و دین» (عقل تجربی و دین)، «فلسفه و دین» (عقل تجربی و دین) و «علوم انسانی و دین» (عقل نیمه تجربی و دین) مطرح بوده و راه‌های مختلفی به خود دیده است که شاخص‌ترین آنها «تعارض علم و دین»، «توازی علم و دین» و «تعارض علم و دین» است (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۶۱؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۳۷). این مسئله یک پیش‌فرض بنیادین معرفتی دارد و آن، هم‌ترازانگاری عقل با وحی است. جوادی آملی با ژرف‌نگری، حل این عویصه را با بررسی این پیش‌فرض این‌گونه ارائه می‌کند که عقل زیرمجموعه معرفت دینی است و آنچه هم‌تراز عقل است، نه دین و وحی، بلکه نقل است و معرفت نقلی هم‌تراز معرفت عقلی و هر دو زیرمجموعه معرفت دینی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹۳). این راه حل بدیع که از شاخص‌ترین نوآوری‌های معرفت‌شناختی دینی ایشان است، مغالطه موجود در صورت مسئله تعارض علم و دین را به زیبایی کشف و حل می‌کند و برگرفته از فرهنگی نقلی است که عقل را حجت باطنی و هم‌تراز نقل می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶) و در مباحث مختلف معرفتی، از جمله در بحث حاضر نیز راهگشاست.

دو ادعای «ناب‌انگاری وحی» و «مشوب‌انگاری علوم بشری» کاملاً موجه است؛ اما آنچه در دسترس بشر است، الفاظ وحی است نه معانی آن. پس فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم انسان عادی به معنای واقعی وحی اصابه می‌کند و گاه ره به خطا می‌برد. فهم بشر عادی از کتاب و وحی الهی، مانند فهم نبی اکرم و امامان معصوم (ع) نیست. آنها چون معصوم‌اند، به حقیقت مضمون وحی دسترسی معصومانه دارند؛ حال آنکه بشر عادی از طریق الفاظ وحی، دسترسی مجتهدانه و غیر معصومانه به مضمون و معنای وحی دارد. درباره روایات نیز همین‌گونه است. بشر عادی مستقیماً با مقصود معصومان مواجه نیست. بشر عادی به طریق وسائط، با نقل کلام ایشان مواجه است. بنابراین، گرچه مضمون وحی قرآنی و نیز مضمون و معنای روایات معتبر که توسط پیامبر و اهلبیت (ع) قصد شده، حق و مصون از خطاست؛ اما این مطلب موجب آن نیست که فهم بشر عادی از کتاب و سنت که در واقع فهم ما از نقل آن مضامین است، معصوم و عاری از خطا باشد تا چنان استدلالی موجه باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

به باور علامه جوادی آملی، انگاره پیش‌گفته و توصیه به «تفکیک»، تنها زمانی بجاست که تفسیر کتاب و سنت، حق محض و معصومانه باشد؛ اما وقتی تماس بشر عادی با نقل وحی و نقل مضمون کلام معصومان است و دسترسی مستقیم به مضامین وحیانی ندارد، تفسیر او

از آنها طبعاً بشری و آمیخته با خطاست؛ درست مانند ادراک عقلانی و شهود عرفانی است. پس چه مزیتی برای فهم نقل نسبت به فهم عقلانی و شهودی اثبات شد تا توصیه به تفکیک روا باشد؟ وقتی بشر عادی دسترسی معصومانه به مضمون وحی و کلام معصومین ندارد و به مدد اصول عقلایی تفهیم و تفاهم و کاوشهای ادبی و لغوی و جستجوی تاریخی در شأن و زمینه‌های صدور روایت، به فهم و ادراک آن مبادرت می‌ورزد و از طرفی، ارتباط آن روایت را با روایات دیگر، اعم از معارض و مخصص و مقید بررسی می‌کند و نیز نسبت محتوای آن را با آیات قرآنی می‌سنجد تا مخالف کتاب الهی نباشد و نیز درباره جهت صدور آن تحقیق می‌کند تا تقیه‌ای نباشد و مانند آن؛ در چنین شرایطی که بسیاری از مراحل و جهات بررسی مضمونی و سندی روایت در تیررس خطا و اشتباه است، چگونه می‌توانیم فهم و تفسیر کتاب و سنت را معصومانه بدانیم؟ با چنین وضعی، تأکید بر خلوص وحی و حقایق صرف و بی‌شائبه آن، کمکی به مسئله نمی‌کند و توصیه به خالص فهمی، مطلبی حق و بی‌تردید است که البته ربطی به بحث کنونی ندارد. عقل در کنار نقل، حجت است و همان‌گونه که فهم از کتاب و سنت برای آنکه حجت و معتبر باشد پیرو شرایطی است، تمسک به عقل برای وصول به فهم معتبر و حجت نیز رعایت شرایطی را می‌طلبد. سخن آن است که این هر دو اگر معارفی معتبر و حجت (نه لزوماً حق محض و مطابق با واقع) عرضه کنند، بر فضای دین نور افکنده‌اند و معرفت دینی که حجت شرعی است در اختیار بشر نهاده‌اند و چون هر دو معتبر و حجت شرعی‌اند، هیچ دلیلی بر تفکیک این دو از هم نیست و منزلت یکی بر دیگری تقدم ندارد. (همان: ۱۹۴)

برهان دوم (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۳۷) بر این پیش‌فرض استوار است که عقل صرفاً مفتاح دین و شریعت است؛ به این معنا که سهمی در شناخت و معرفت محتوای دین ندارد. انسان زمانی که در خانه‌ای را با کلید گشود، دیگر کار و سهم کلید تمام شده، آن را کنار می‌گذارد و وارد خانه می‌شود. بنابر این، عقل در اثبات وجود خداوند و صفات او و ضرورت نبوت و لزوم وحی و مانند اینها کارایی دارد؛ زمانی که بشر را به آستانه وحی رسانید، دیگر سهمی برعهده ندارد و باید مانند کلید، کنار گذاشته شود. لذا انسان با خود وحی و مضمون آن مواجه است و دخالت عقل در این مرحله موجب مشوب‌سازی فهم بشر و برانگیخته شدن اختلافات است. این در حالی است که عقل نه «مفتاح شریعت» است و نه «میزان»، بلکه «مصباح شریعت» است. مفتاح‌انگاران عقل از نقشی که عقل در تشخیص و تمییز وحی دارد، غافل‌اند. گفتار معصومان همان‌گونه که دارای مقیدات و مخصصات لفظی متصل و منفصلی

است که بدون لحاظ آنها نمی‌توان به اطلاقات و عمومات تمسک کرد، مقیدات و مخصصات لَبّی متصل و منفصلی دارد که لحاظ آنها نیز در فهم کلام معصومان ضروری است. منظور از مخصصات لَبّی متصل، بدیهیات عقلی است و مراد از مخصصات لَبّی منفصل، نظریات متقنی است که مبرهن و مدلل‌اند. علاوه بر این، تشخیص ظنون معتبر شرعی و تمیز مصادیق آنها همگی از جمله اموری است که پس از اثبات اصل وحی در دایره شریعت، نیازمند به استعانت از عقل و رعایت قواعد و قوانین کلی آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۴؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۱۱-۲۱۰)

دلیل حجیت بقایی عقل و نقد مفتح‌انگاری آن، همان دلیل حجیت حدودی آن است که چنین تفصیلی را بر نمی‌تابد. برای نمونه، روایاتی نظیر «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۴) و «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَائِمَّةُ عَ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶)، همان‌گونه که بیانگر حجیت حدودی عقل‌اند، بر حجیت بقایی آن نیز فتوا می‌دهند؛ در غیر این صورت، حجیت آن مقید بود، در حالی که چنین تقییدی با اطلاق آنها ناسازگار است. این حقیقت از آیات قرآن نیز به روشنی برداشت می‌شود. قرآن کریم خطاب به مشرکان می‌فرماید: شما که غیر از الله را ربّ خود قرار داده‌اید، بر این کار برهان بیاورید. خداوند در دو آیه به عنوان یک اصل، مدعای مشرکان را نیازمند برهان می‌داند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (انبیاء: ۲۴) و «أَأَلَّهُمْ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (نمل: ۶۴) و در سوره «احقاف» تبیین می‌کند که مراد از برهان چیست: اقامه برهان کسانی که جز الله را ربّ می‌دانند، به این صورت باید باشد که یا نشان دهند خالق‌اند یا اگر خود به تنهایی چیزی را خلق نکرده‌اند، در خلق عالم با خالق مشارکت داشته‌اند؛ زیرا تا کسی خالق یا شریک خالق نباشد، شأن ربوبیت و الوهیت نمی‌یابد. پس شما که غیر خدا را می‌پرستید باید برهان اقامه کنید که بتها یا خالق‌اند یا شریک خالق. اگر این مدعا را به یکی از این دو نحو ثابت کنید، کافی است؛ یا باید دلیل عقلی بیاورید یا دلیل نقلی: «أرونی ماذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ» (احقاف: ۴). اشاره به دلیل نقلی است؛ یعنی باید در کتابهای پیشین الهی (نظیر تورات و انجیل و صحف ابراهیم) شاهدی نقلی بر خالق بودن بتها یا شریک خالق بودن آنها باشد یا آنکه نشانه علمی (دلیل عقلی) بر این مدعا بیاورید: «أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ». پس این آیه دلیل عقلی را در کنار دلیل نقلی، حجت قرار داده است و این واقعیت اختصاصی به مرحله حدوث ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۶؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۸: ۵۴۰). در کنار همه اینها، در تراث نقلی به وفور از عقل و براهین عقلی استفاده شده که برای



ارزیابی مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی در اندیشه... ❖ ۱۴۵

نمونه، می توان به آیاتی نظیر «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) و «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) اشاره کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۶)

انگاره «مفتاح انگاری عقل» در حالی از سوی محمدرضا حکیمی مطرح می شود (حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۳۷) که وی در جایی دیگر، کلیدواژه «عقل و وحی» را ناصواب می داند و این گونه آن را تخطئه می کند که این ترکیب، بیانگر نوعی تقابل میان آنهاست؛ در حالی که عقل عام بشری هرگز چنین نیست، بلکه آنچه مورد گفتگوست، تقابل فلسفه با وحی است. (همو، ۱۳۸۸: ۳۰۴-۳۰۳)

## ۲. تخلیه ذهن از پیش فرضها در فرایند فهم دین

نقش پیش فرضها در فرایند فهم، همواره کانون توجه هرمنوتیست ها بوده است؛ بر همین پایه، هرمنوتیک به دو شاخه کلی تقسیم می شود: نخست، هرمنوتیک عینی گرا<sup>۱</sup> که بر پایه آن می توان با حذف پیش فرضها به فهم صحیحی از متن رسید. عینی گرایان فهم متفاوت افراد را در درک متون رد می کنند و معتقدند می توان به فهم مستقل از ارزشها و ملاکهای زمان حاضر که تاریخ گراها بر آن تأکید دارند، نایل آمد و می توان از پیش داوری ها و تحریفهایی که سنتها و شرایط بر ما تحمیل می کنند، رها شویم. عینی گراها با تأکید بر امکان فهم عینی ثابت و فراتاریخی اثر، طرفدار صدق اعتبار متن اند. شاخه دوم، هرمنوتیک نسبی گرا<sup>۲</sup> است. نسبی گراها مدعی تکررگرایی در همه حوزه های دانشی اند و هیچ اصل و معیاری را که به این تکرر خاتمه دهد، نمی پذیرند و معتقدند دسترسی به معنا مقدور نیست و می توان از هر اثر، تفسیرهایی متنوع ارائه کرد، بی آنکه داوری میان آنها ممکن باشد. این گونه هرمنوتیک، «هرمنوتیک تاریخ گرا» نیز نامیده می شود. (جاسپر، ۲۰۰۷: ۱۵۱؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۶)

### یک) تقریر

مکتب تفکیک به قرائت حکیمی، زیر مجموعه رویکرد نخست است و بر لزوم تخلیه ذهن از پیش فرضها در فرایند فهم دین تأکید دارد؛ با این تقریر که وحی، حق ناب و خالص است و تنها فهمی معتبر است که ادراکی ناب و بی شائبه از این کلام ناب و حق صرف باشد. پس مفسر و فقیه باید با ذهن خالی و بدون مدد گرفتن از اصطلاحات عرفانی و فلسفی و استمداد از معارف شهودی و عقلانی به سراغ این متون مقدس بروند. کلام ناب و حق محض را باید

---

1. Objective Hermeneutics  
2. Relative Hermeneutics

خالی‌الذهن ادراک کرد. پس بدون دستاوردهای عقلی و شهودی باید با کلام و حیانی و روایی ناب مواجه شد، نه با عقل یونانی التقاطی. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۴۳-۳۴۲)

### دو) ارزیابی

یکم. این مؤلفه انگاره‌ای خودمتناقض است؛ زیرا خود همین مؤلفه نیز به مثابه یک مبنای هرمنوتیکی، یک پیش‌فرض است و می‌بایست ذهن را هنگام تفسیر متون و حیانی از آن پیراست. به عبارت دیگر؛ محمدرضا حکیمی لزوم تفکیک را خود یک قاعده و مقتضای عقلی می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۹۴). از سوی دیگر، بر تخلیه ذهن از پیش‌فرضها تأکید دارد که خود همین قاعده را نیز در بر می‌گیرد.

دوم. در بسیاری از موارد، تأثیر باورها و اعتقادات و نقطه‌نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن، حتی به صورت غیر ارادی و ناآگاهانه در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ پس برعهده مفسر است که بکوشد ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها و باورها و معتقدات خود عاری سازد؛ اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانشها و معارف تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر؛ زیرا بسیاری از معارف، جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است. یک حقوق‌دان برای آنکه محتوای کتابی حقوقی و قانونی را بفهمد، نیازمند دانش حقوقی خویش است. اگر ذهن خود را از معلومات حقوقی که قبلاً آموخته عاری سازد، چگونه می‌تواند دقایق و ظرایف آن متن را ادراک کند. در فهم و تفسیر کتاب و سنت نیز بسیاری از معلومات، حکم سرمایه اولیه و اصول و مبانی فهم درست است که اگر شخص مراجعه‌کننده آنها را کنار زند و بخواهد خالی‌الذهن و عوامانه با این متون مواجه شود، بر فرض امکان، یا به جمود منتهی می‌شود یا کژفهمی. چگونه عقل در ادراک مبانی دین از وجود خداوند و اوصاف ثبوتی و صفات سلبی گرفته تا ضرورت نبوت و سایر مبانی پایه‌ای دین، حجت است؛ اما دیگر معارف آن، که یقینی و برهانی است باید از ذهن طرد شود و در عمل فهم و تفسیر مفاد کتاب و سنت به کار نیاید؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۶)

سوم. جدا کردن مرز اصطلاحات، از یک سو و عدم تحمیل رأی خرد بر متن دینی (اصفهانی، ۱۴۳۸: ۹۰؛ حکیمی، ۱۳۸۸: ۲۲) که تفسیر به رأی است از سوی دیگر، کاملاً سخن حقی است. فلسفه و کلام مانند هر شاخه دانش دیگر، اصطلاحات خاص خود را دارند و صحیح نیست این اصطلاحات بر یکدیگر و بر کتاب و سنت تحمیل شوند. اما این امر نباید

#### ارزیابی مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی در اندیشه... ❖ ۱۴۷

به معنای نادیده گرفتن معرفت یقینی یا اطمینان آور (عقل تجربی یا تجریدی) که خود حجت شرعی است، تفسیر شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۷)

چهارم. طرد معارف عقلی و شهودی و خالی کردن ذهن از معارف بشری مطلوب مدعیان تفکیک را که دستیابی به فهم خالص و ناب کتاب و سنت است، تأمین نمی‌کند. شاهدش این است که اخباری‌ها و نیز مدافعان تفکیک که این کار را صورت داده‌اند، در عمل با اختلاف نظر در تفسیر کتاب و سنت مبتلایند و چنین نیست که موضع تدافعی آنان نسبت به معارف فلسفی و عقلی، فهم یکسان و بی‌اختلافی از کتاب و سنت را برای آنان به ارمغان آورده باشد. فقیهان بزرگوار که از کلام و فلسفه و عرفان اطلاعی نداشتند و هیچ موضعی اعم از اختلاف یا مخالفت با فنون یاد شده نگرفتند و هرگز از تفکیک یا تخلیط سخنی به میان نیاورده‌اند، در فهم معارف کتاب و سنت، همسان نبوده و نیستند و آرا و فتاوی متهافتی از خود به یادگار گذاشته‌اند؛ در حالی که هیچ‌گاه از مطالب فنون یاد شده و مصطلحات آنها آگاه نبوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۷). تقریر بیشتر این مطلب در ادامه می‌آید.

همان‌گونه که مشهود است، علامه جوادی آملی میان «دخالت ناروای پیش‌فرضها» و «بهره‌گیری صحیح از اصول عقلی» تفکیک می‌کند؛ اولی را ناصواب و دومی را صواب و حتی گریزناپذیر می‌داند (همان: ۱۹۶). در همین راستا، خود بر این نکته تأکید دارد که برای فهم قرآن و بهره‌مندی از آن باید «خالی‌الذهن» بود و با ذهن بی‌رنگ به محضر قرآن رفت؛ اما معنای این سخن آن نیست که یک مفسر یا محقق هیچ اصل موضوعی و هیچ برداشتی از انسان و جهان در ذهنش نباشد، چنان‌که بعضی چنین پنداشته‌اند. مقصود آن است که انسان قصد تحمیل دانش خود بر قرآن را نداشته باشد. اگر قاضی از پیش، نسبت به یکی از دو طرف منازعه گرایشی داشته باشد، در حکم و قضای خود به انحراف می‌رود. عقل انسان نیز که در مسائل علمی، قاضی و حاکم است؛ اگر در مراجعه خود به قرآن، به اصول موضوعه رشته علمی خود و به یافته‌های درست یا نادرست خویش گرایش داشته باشد و بخواهد با مراجعه به قرآن، فقط یافته‌های خود را تأیید کند و حاضر نباشد خطاهای خود را اصلاح کند، چگونه می‌تواند فهم درستی از آیات داشته باشد؟ البته همان‌طور که اشاره شد، قرآن کریم با مسائل مسلّم عقلی مطابق است و همیشه انسانها را دعوت به تعقل و درست‌اندیشی می‌کند و با پیشرفت علوم عقلی، معارف اصولی قرآنی نیز بهتر ظهور دارد و انسان از قرآن بهتر بهره‌برداری می‌کند؛ ولی تحمیل نکات ادبی یا فقهی یا کلامی یا فلسفی یا عرفانی بر قرآن، کار درستی نیست و سر از «تفسیر به رأی» درمی‌آورد. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۵۲-۴۵۱)

### ۳. «اختلاف»، رهاورد دخالت یافته‌های عقلی و شهودی در فهم دین

«اختلاف فهم‌ها» در هرمنوتیک فلسفی نه تنها مذموم نیست، بلکه کاملاً طبیعی است. اما در هرمنوتیک سنتی، چنین مؤلفه‌ای مذموم است و می‌بایست با تنقیح پیش‌فرضها به شناخت یکدست و فهم ناب متن برسیم (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۶). بر پایه مبانی هرمنوتیک فلسفی، فهم ناب از متن امکان‌پذیر نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، امتزاج افقهای متعدد و توافق بی‌پایان میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن، امکان‌پذیر است. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۰: ۱۹۷؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۳۰۰)

#### یک) تقریر

دخالت دادن معارف عقلی و شهودی بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت دامن می‌زند؛ زیرا اینها بشری و خطاپذیرند و آمیختگی آنها با معارف و حیانی‌خطاناپذیر، به فهم بی‌شائبه و خالص کلام و حیانی و معصوم ضرر می‌رساند و موجب اختلاف در فهم آنها می‌شود. علمی که از ناحیه غیر خداوند و مستند به وحی و تعلیم انبیا نباشد و کاملاً بشری و مستند به ذوق و تعقل و شهود انسانی باشد، حامل اختلافات کثیر و افکار متشتت و روشهای متفاوت است. بنابر این، علت تشدید اختلافها و گوناگونی تشخیصها و تعدد راهها و روشها در تفسیر و فهم دین، آن است که عده‌ای به کشف عرفانی و عقل بشری و منطق، اعتماد کامل کردند و خود را در معرض تعلیم انبیا و آموختن «علم صحیح» قرار ندادند و خویش را زیر پوشش علم وحی و نظام تربیتی ویژه آن درنیاوردند. حقیقتهای علمی و شناختهای معارفی در صورتی صحیح‌اند که از راه وحی الهی و علم ربّانی به دست آیند. خدای عالم به حقایق، باید حقایق را بیاموزد و این حقایق نباید با هیچ اندیشه و تصور دیگر امتزاج و خلط یابد. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۱)

#### دو) ارزیابی

پیش‌فرض این مؤلفه آن است که اختلافات در فهم دین، برخاسته از اعتنا به منبع معرفتی غیر و حیانی است و مراجعه به وحی، این آسیبها را در پی ندارد. اما باید میان خود «وحی» (معانی و حیانی موجود نزد صاحبان وحی) و «نقل وحی» که نیاز بشر عادی است، فرق گذاشت. چنانچه دیگر منابع معرفتی نظیر فلسفه و عرفان را رها کنیم و به سراغ کتاب و سنت و معارف الهی برویم، باز هم از خطا و اختلاف در فهم مصون نیستیم. با مروری گذرا به تاریخ فقه و کلام و تفسیر، درمی‌یابیم که میان بزرگان هر یک از این شاخه‌ها، با وجود تمرکز و سابقه

طولانی اُنس ایشان با متون روایی و کلام و حیاتی، چه اندازه اختلاف نظر و تنوع و تکثر ادراک از کتاب و سنت وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۸)

شیخ صدوق و شیخ مفید، هر دو اُنس وافر با روایات اهل بیت (ع) دارند. شیخ مفید در کتاب «تصحیح الاعتقادات»، در بسیاری از موارد، آنچه شیخ صدوق به عنوان اعتقاد شیعه بیان می‌کند، مخدوش می‌داند و جالب آنکه هر دو بزرگوار به روایات معصومان (ع) تمسک می‌کنند. اختلافشان در استنباط مطالبی است که از روایات معصومان دارند و هر دو نقلی فکر می‌کنند و هر دو به سراغ نقل رفته‌اند. پس چنین نیست که هر کجا بحث صرفاً روایی و نقلی شد، اختلاف عمیق در کار نباشد. برای نمونه به مواردی اشاره می‌شود.

شیخ مفید آنجا که کلام شیخ صدوق را دربارهٔ مشیت الهی نقل می‌کند، می‌فرماید: آنچه جناب ابو جعفر (شیخ صدوق) ذکر کرده، معنای محصلی ندارد و مشتمل بر معانی مختلف و متناقضی است و سبب این تناقض گویی و آشفتگی معنا، آن است که او اهل نظر نبوده و صرفاً به ظواهر احادیث اکتفا می‌کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ۴۹). در جایی دیگر، ضمن اشاره به آیات قضا و قدر، مستند شیخ صدوق را روایات شاذ می‌داند که وی از عهدهٔ حمل این روایات بر وجه مقتضی آنها بر نیامده است و می‌افزاید کسی که اهل نظر و اجتهاد در این گونه روایات نیست، بهتر است به نقل آنها اکتفا کند و در مقام حل آنها و بیان معنای قضا بر نیاید (همان: ۵۴). در جایی دیگر نیز کلام شیخ صدوق را دربارهٔ نفوس و ارواح ذکر می‌کند و می‌فرماید: آنچه وی گفته، بر اساس حدس است و مستند به تحقیق نیست و برداشت او از این روایات، ناصحیح است. (همان: ۷۹)

شیخ مفید در بیشتر موارد نسبت به مطالب شیخ صدوق در اعتقادات اشکال دارد که تنها نمونه‌ای از آنها ذکر شد؛ بنابر این، چنین نیست که رجوع به کتاب و سنت، اختلاف را برطرف کرده، حق ناب را در اختیار اصحاب رجوع قرار دهد. ما نه مانند پیامبریم که به خود وحی و معانی مصون از باطل آن دسترسی داشته باشیم و نه با خود معصوم (ع) مشافهتاً و بی‌واسطه ارتباط داریم. ما از ورای نقل راویان با علوم و حیاتی مرتبط شده‌ایم؛ پس دعوت به رها کردن دیگر منابع معرفتی و اکتفا به ظاهر کتاب و سنت، به انگیزهٔ دست شستن از اختلاف در فهم و تکثر آرا موجه نیست.

دربارهٔ فقها و روایات فقهی نیز وضع همین گونه است؛ با اینکه مستند اصلی فقها روایات معصومان (ع) است، باز این همه اختلاف فتوا وجود دارد. برای نمونه، شیخ طوسی در کتاب «عده الاصول» ضمن بحث از حجیت خبر واحد، می‌فرماید: من در دو کتاب الاستبصار و

تهذیب الأحكام، احادیث مختلف از ائمه معصومان را که قریب پنج هزار حدیث می‌شود، ذکر کرده‌ام و غالب آنها مورد اختلاف است. همه آنها از آیات و روایات استفاده کرده‌اند؛ اما اختلاف در فهم و درایت روایت دارند. اختلاف امامیه بیش از اختلافی است که ابوحنیفه و شافعی و مالک با یکدیگر دارند: «أنك لو تأملت اختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على اختلاف أبي حنيفة، والشافعي و مالک». (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۸)

شیخ طوسی خود در مسائل متعدد، دارای فتاوی‌ای مختلفی است و ابن ادریس حلی بر او خرده گرفته که چرا این اندازه تبدیل رأی دارد. وی در «سرائر»، پس از نقل مطلب شیخ طوسی در استبصار درباره عدم وجوب قضا و کفاره، به کتاب مبسوط شیخ اشاره می‌کند که بر وجوب قضا و کفاره بر اساس اظهر روایات نظر دارد. ابن ادریس این اختلاف فتوا را مایه تعجب می‌داند. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۷۶)

نمونه دیگر؛ شیخ انصاری در نهایت ادب، پس از ذکر کلام صاحب جواهر می‌گوید: این جواب در واقع هم خدشه به امامت امام است و هم لطمه به مقام الوهیت و ساحت حضرت حق تعالی: «هذه يرجع إلى نسبة الغفلة في الأحكام الشرعية بل الجهل المركب إليهم». (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۹۲)

آنچه ذکر شد تنها نمونه بسیار کوچکی از اختلاف انظار فقها و محدثانی بود که هم عصر یا قریب به هم بوده‌اند. با تفحص می‌توان در تمامی اعصار تاریخ فقه شیعه، نمونه‌های فراوانی را از این دست اختلاف نظرها ردگیری کرد. تمامی این بزرگان، با تقوا و خلوصی که داشتند، به منابع نقلی (کتاب و سنت) مراجعه کرده‌اند و نتیجه این شده که در هر عصر و زمانه‌ای اختلاف فهم باشد. پس اینکه وحی معصوم است و کلام اولیا حق محض است، اختلاف بشر عادی را که دسترسی به آن حقایق ناب ندارد، برطرف نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۹)

#### ۴. «تأویل»، رهاورد دخالت یافته‌های بشری در فهم دین

«تأویل» و «تطبیق» آیات قرآن بر یافته‌های پیشین فلسفی، از دیگر مبانی هرمنوتیکی تفسیر قرآن است که مکتب تفکیک همواره آن را یادآور می‌شود. (اصفهانی، ۱۴۳۸: ۹۰)

#### یک) تقریر

دخالت شهود عرفانی و مطالب فلسفی در تفسیر و فهم کتاب و سنت، به تأویل آیات و روایات می‌انجامد و فیلسوف و عارف سعی می‌کنند قرآن را به گونه‌ای تأویل کنند که با مطالبشان سازگار باشد. آنان به جای عرضه شعور فلسفی و شهود عرفانی خود بر کتاب و سنت، می‌کوشند در فهم کتاب و سنت از آن مطالب بهره گیرند که ناگزیر به تأویل ناصواب

و ناموجه می‌انجامد. بنابر این، عدم تفکیک مرز وحی با معارف عقلی و شهودی و استمداد از آنها در فهم کتاب و سنت، موجب رواج تأویل و کنار زدن تفسیر می‌شود. لزوم سره و خالص‌سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم وحیانی از التقاط و امتزاج و تأویل، دلیلی بر لزوم تفکیک است. پاسداشت حریم قرآن و وحی و ادای حق آن به این است که مرز عقل و شهود از مرز وحی و حقایق آسمانی جدا و تفکیک شود. (حکیمی، ۱۳۷۳: ۵۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۰۵)

### دو) ارزیابی

یکم. حقایق وحیانی در دسترس بشر عادی نیست تا توصیه شود از آمیختن آن به دیگر معارف بهره‌ریم. سهم بشر عادی، ادراک و فهم متعارف از الفاظ وحی است که گاهی صواب و زمانی خطاست؛ یعنی حقیقت وحی الهی فقط در اختیار معصوم است و هرگز در قلمرو علم حصولی یا حضوری غیر معصوم قرار نمی‌گیرد تا به حریم گرفتن از آن توصیه شود. برداشتهای عالمان دین از متون مقدس، عین وحی معصوم نیست؛ لذا در کنار برهان معتبر عقلی قرار می‌گیرد. (ر.ک: مؤلفه اول)

دوم. نقطه مشترک تفکیکی‌ها این است که معرفت فلسفی یا شهود عرفانی نباید ابزار فهم قرآن و سنت شود؛ چون این امر عملاً ما را گرفتار تأویل و تطبیق می‌کند. آنها موارد متعددی از تأویلات فلاسفه و عرفا را به عنوان شاهد بر مطلب خود ذکر می‌کنند. در میان کتابهای مشتمل بر تأویل عرفانی، شاید شاخص‌ترین آنها کتاب تفسیر منسوب به محی‌الدین عربی است که گاه تأویلات تنیدی دارد؛ اما در واقع این کتاب تألیف ملاعبدالرزاق کاشانی است. کاشانی در مقدمه کتاب تصریح می‌کند که آنچه در تأویل برخی آیات گفته‌ایم، به معنای این نیست که بخواهیم معنای آیه را تعیین کنیم و بگوییم معنای آیه همین است و بس؛ بلکه مراد آن است که لایه‌های معنایی و طبقات دوم و سوم و چهارم آیه، این معنا را هم می‌تواند تحمل کند. مبدا کسی خیال کند که تأویل همان تفسیر است و آنچه به عنوان تأویل ذکر شده، معنای ظاهری و تفسیری آیه است تا مشمول روایت «من فسّر برآیه آیه من کتاب الله فقد كفر» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸) شود. در حقیقت؛ آنچه به عنوان تأویل ذکر می‌شود، تفسیر مصطلح آیه نیست؛ بلکه تفسیر ذوقی و آنفسی آن است و آیه را بر این معنا نیز می‌توان تطبیق داد، نه تفسیر کرد. در واقع؛ این گونه تأویلات نتیجه برخی حالات عرفانی و واردات قلبیه‌ای است که به آنان دست داده است و برای آنان چنین نمودار شده که آیه تحمل تطبیق بر آن حالات و واردات را دارد. گرچه اذعان دارند و تصریح می‌کنند که معنای ظاهر قرآن، حد

و حدودی دارد که از آن نمی توان تخطی کرد. ملا عبدالرزاق در مقدمه خود این نکته را به صراحت گفته است. (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۵-۴)

در صورتی که تأویل مربوط به مرحله تفسیر و ادراک معنای ظاهری آیات باشد، سخن اهل تفکیک بر لزوم دخالت ندادن این شهودها و حالات عرفانی در فهم و تفسیر کتاب و سنت، کاملاً موجه است؛ اما حال که خود اهل معرفت تصریح می کنند این تأویلات از سنخ تطبیق است نه تفسیر و مربوط به تحمل لایه های نهانی آیه نسبت به این مضامین است و هرگز ربطی به تفسیر کتاب و سنت ندارد، دیگر مجالی برای اینکه از تفکیک سخن به میان آید و به واسطه جداسازی تحمیلی از تدقیق در معانی آیات و روایات و طرح پرسشهای دقیق و اجتهاد برای یافتن پاسخ این پرسشها محروم شویم، نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۴)

سوم. ریشه این قبیل تأویلات در خود روایات است. برای نمونه، شخصی به حضور امام رضا (ع) عرضه داشت «ابوالقاسم» یعنی چه؟ آن حضرت پاسخ دادند: «کنیه پیامبر (ص) است که فرزندی به نام قاسم داشت». چون کنیه و القاب ایشان بار معرفتی خاصی دارد، سائل خواهان توضیح بیشتری شد و حضرت مطالبی فرمودند که خلاصه اش با توضیح کوتاه این است: مگر نه آن است که علی بن ابی طالب (ع) شاگرد پیامبر بود و رابطه استاد و شاگرد، رابطه پدری و فرزندی است؟ بعد فرمودند: چون علی بن ابی طالب «قاسم الجنة و النار» است، پس پیامبر (ص) ابوالقاسم می شود (صدوق، ۱۴۰۳: ۵۲). نمونه دیگر، اخبار طینت است که در بعضی از آنها آمده است که ثواب اعمال غیر مؤمنان (منکران ولایت) به مؤمنان داده می شود و سیئات آنان به غیر مؤمنان منتقل می شود و در ادامه با تمسک به آیه ای از داستان یوسف، تعلیل کرده است که «من وجدنا متاعنا عنده»؛ یعنی آن اعمال صالحه و نیک غیر مؤمنان، در واقع متاع مؤمنان است که نزد غیر مؤمنان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۱۰۶). اگر کسی بخواهد بگوید معنای ظاهری این آیه که در ضمن داستان حضرت یوسف مربوط به «صواع ملک» آمده که در بار و اثاث بنیامین برادر یوسف جا مانده بود و ناظر به رد ثواب اعمال غیر مؤمنان به مؤمنان است، پذیرش آن بسیار دشوار است. این تطبیق تأویلی است نه تفسیر و نه تطبیق کلی بر فرد و اصل بر فرع و مانند آن؛ بنابر این، عده ای اهل این امور می باشند و توان آن را دارند که چنین تطبیقات و تأویلاتی را صورت دهند و ریشه آن نیز در خود روایات ماست. اما این امر به بحث مد نظر کنونی که حجت بودن عقل در کنار نقل است، ربطی ندارد؛ زیرا محور بحث فعلی، حجت شرعی بودن عقل در کنار ظواهر و معانی مستنبط از کتاب و سنت است و تأویل، بر فرض صحّت و درستی آن، مربوط به تطبیق باطنی است نه تفسیر معانی



کتاب و سنت و کاملاً از حریم بحث کنونی به لحاظ موضوع، محمول، هدف و روش جداست. حاصل آنکه؛ اولاً، موجودهای عالم طبیعی با یکدیگر و موجودهای عالم مثالی با همدیگر و موجودهای عالم عقلی نسبت به یکدیگر انعطاف و گرایش دارند و از تعامل متقابل برخوردارند. ثانیاً، ظواهر متون مقدس نسبت به یکدیگر و نیز بواطن آنها با همدیگر و تفسیر آفاقی آنها در کنار هم و تفسیر انفسی آنها در جوار هم قرار گرفته و تعامل متقابل دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۷)

### ج) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به باور محمدرضا حکیمی، خلط وحی با عقل، مصداق خلط فهم ناب با فهم مشوب است؛ زیرا وحی معصوم است، در حالی که عرفان و فلسفه مصون از خطا نیستند. اما این پندار، ناصواب است؛ زیرا دو ادعای «ناب‌انگاری وحی» و «مشوب‌انگاری علوم بشری» کاملاً موجه است. اما آنچه در دسترس بشر است، الفاظ وحی است، نه معانی آن. فهم بشر عادی، از کتاب و سنت، معصوم و عاری از خطا نیست.

حکیمی عقل را تا زمان تصدیق وحی حجت می‌داند و پس از این مرحله، به دامن وحی می‌آویزد و با غرویش به مشعل فروزان وحی می‌رسد. این در حالی است که عقل نه «مفتاح شریعت» است و نه «میزان»، بلکه «مصباح شریعت» است. مفتاح‌انگاران عقل از نقشی که عقل در تشخیص و تمییز وحی دارد، غافل‌اند. دلیل حجیت بقایی عقل و نقد مفتاح‌انگاری آن، همان دلیل حجیت حدوئی آن است که چنین تفصیلی را بر نمی‌تابد.

مکتب تفکیک به قرائت حکیمی بر لزوم تخلیه ذهن از پیش‌فرضها در فرایند فهم دین تأکید دارد؛ با این تقریر که وحی، حق ناب و خالص است و تنها فهمی معتبر است که ادراکی ناب و بی‌شائبه از این کلام ناب و حق صرف باشد. این مؤلفه از یک سو، انگاره‌ای خودمتناقض است؛ زیرا خود همین مؤلفه نیز به مثابه یک مبنا هرمنوتیکی، یک پیش‌فرض است و از سوی دیگر، چنین نیست که بتوان ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانشها و معارف تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر؛ زیرا بسیاری از معارف، جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است. از سوی سوم، طرد معارف عقلی و شهودی و خالی کردن ذهن از معارف بشری، مطلوب مدعیان تفکیک را که دستیابی به فهم خالص و ناب کتاب و سنت است، تأمین نمی‌کند. شاهدش این است که اخباری‌ها و نیز مدافعان تفکیک که این کار را صورت داده‌اند، در عمل با اختلاف نظر در تفسیر کتاب و سنت مبتلایند.

به باور حکیمی، دخالت معارف عقلی و شهودی بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت دامن می‌زند؛ زیرا اینها بشری و خطاپذیرند. پیش فرض این مؤلفه آن است که اختلافات در فهم دین، برخاسته از اعتنا به منبع معرفتی غیر وحیانی (فلسفه و عرفان) است؛ در حالی که مروری گذرا به تاریخ فقه و کلام و تفسیر، آشکار می‌سازد که محدثان و فقها با وجود تمرکز بر متون روایی و کلام وحیانی، اختلاف نظرهای فراوانی داشته‌اند.

حکیمی، لزوم خالص‌سازی معارف قرآنی و حقایق آسمانی و علوم وحیانی از التقاط و امتزاج و تأویل را دلیلی بر لزوم تفکیک می‌داند؛ چنان که «تأویل» را رهاورد دخالت یافته‌های بشری در فهم دین می‌شمارد. این در حالی است که غالب تأویلات عرفانی بیانگر لایه‌های معنایی و طبقات دوم و سوم و چهارم آیات است. از سوی دیگر، ریشه این قبیل تأویلات در خود روایات است که نمونه‌هایی در متن ذکر شد.

در پایان، به پژوهشگران علاقه‌مند به مطالعه در حوزه مکتب تفکیک پیشنهاد می‌شود تا به تقریر و ارزیابی مبانی هرمنوتیکی فهم متون دینی در اندیشه پایه‌گذار این مکتب، میرزا مهدی اصفهانی بپردازند.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ دوم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*. بیروت: دار احیاء التراث.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۶۳). *ابواب الهدی*. [بی جا]: [بی نا].
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۷). *ابواب الهدی*. مقدمه، تحقیق و تعلیق: حسین مفید. تهران: منیر.
- اصفهانی، میرزا مهدی (۱۴۳۸ ق). *ابواب الهدی*. قم: مؤسسه معارف اهل البيت (ع).
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق). *کتاب الطهاره*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- پالم، ریچارد (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس، چ سوم.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو، چ هفتم.
- تورانی، اعلا (۱۳۸۹). «تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی و فلسفی با تأویل و تفسیر قرآن کریم». *آئینه معرفت*، دوره دهم، ش ۲: ۱۳۶-۱۱۵.
- جاسپر، دایفید (۲۰۰۷ م). *مقدمه فی الهمینو طبقا*. ترجمه وجیه قانصو. الجزائر: الدار العربیه للعلوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*. قم: اسراء، چ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم*. قم: اسراء، چ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین شناسی*. قم: اسراء، چ پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). *شریعت در آئینه معرفت*. قم: اسراء، چ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). *قرآن در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء، چ دوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). *هدایه الأئمه إلى أحكام الأئمه (ع)*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳). *اجتهاد و تقلید در فلسفه*. قم: دلیل ما، چ چهارم.

- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۳). **مکتب تفکیک**. قم: مرکز بررسی های اسلامی.
  - حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). **معاد جسمانی در حکمت متعالیه**. قم: دلیل ما، چ هفتم.
  - دهقان پور، جانمحمد و همکاران (۱۴۰۱). «**تفسیر و هرمنوتیک؛ مطالعه تطبیقی در مبانی آرای طباطبایی و هرش**». علوم قرآن و حدیث، ش ۱۰۸: ۱۵۵-۱۳۱.
  - صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق). **معانی الأخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
  - طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۱ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
  - طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). **العهده فی أصول الفقه**. قم: محمدتقی علاقبندیان.
  - عرب صالحی، محمد (۱۳۹۰). **فهم در دام تاریخی نگری**. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
  - عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). **تفسیر العیاشی**. تهران: المطبعة العلمیه.
  - کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامیه، چ چهارم.
  - گادامر و همکاران (۱۳۸۷). **هرمنوتیک مدرن**. ترجمه بابک احمدی و همکاران. تهران: مرکز، چ هفتم.
  - گادامر، هانس گنورگ (۲۰۰۶ م). **فلسفه التأویل (الأصول، المبادئ، الأهداف)**. ترجمه محمد شوقی الزین. الجزائر: الدار العربیه للعلوم، چ دوم.
  - مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). **هرمنوتیک، کتاب و سنت**. تهران: طرح نو.
  - مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار**. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ دوم.
  - مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق). **تصحیح اعتقادات الإمامیه**. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
  - مک گرث، آلستر (۱۳۹۲). **درسنامه الهیات مسیحی**. ترجمه بهروز حدادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
  - واعظی، احمد (۱۳۸۰). **درآمدی بر هرمنوتیک**. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- 
- **Holy Quran.**
  - Ansari, Morteza (1994). **Kitab al-Tahara**. Qom: World Congress of Honoring Sheikh Azam Ansari.
  - Arabsalehi, Mohammad (2011). **Understanding in the Trap of Historiography**. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
  - Ayashi, Mohammad Bin Masoud (1960). **Tafsir Al-Ayashi**. Tehran: Al-Muttabah Al-Alamiya.

- Dehghanpour, Janmohammed et al. (2022). "**Tafsir and hermeneutics; A comparative study on the foundations of Tabatabai's and Hersh's views**". *Journal of Qur'an and Hadith Sciences*, 108: 131-155.
- Esfahani, Mirzamehdi (2016). **Abuab Al-Hoda**. Qom: Ahl al-Bayt Education Foundation.
- Esfahani, Mirzamehdi (2008). **Al-Hoda Chapters**. Introduction, Research and Suspension: Hossein Mofid. Tehran: Munir Publishing Cultural Center.
- Esfahani, Mirzamehdi (1984). **The chapters of Al-Hoda**. [no publisher].
- Gadamer, Hans-Georg (2006). **The Philosophy of Al-Tawail (Al-Asul, Al-Madiqa, Al-Hadim)**. Translated by Mohammad Shoghi El-Zin. Al-Dar Al-Arabiya Lul-Uloom, 2nd edition.
- Gadamer Hans-Georg & others (2008). **Modern hermeneutics**. Translated by Babak Ahmadi and colleagues. Tehran: Nash Karzan, 7th edition.
- Hakimi, Mohammad Reza (2004). **Ijtihad and Taqlid in Philosophy**. Qom: Dalil Ma, 4th edition.
- Hakimi, Mohammad Reza (1994). **School of Segregation**. Qom: Center for Islamic Studies.
- Hakimi, Mohammad Reza (2009). **The Resurrection of the Body in the Transcendental Wisdom**. Qom: Dalil Ma, 7th edition.
- Hor Aamili, Muhammad ibn Hassan (1993). **Guide the nation to the rulings of the Imams (pbuh)**. Mashhad: Islamic Research Forum.
- Ibn Idris Helli, Muhammad Ibn Mansour (1989). **Al-Saraer al-Hawi for Tahrir al-Fatawi**. Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society, second edition.
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (2001). **Tafsir Ibn Arabi (Tawilat Abd al-Razzaq)**. Beirut: Dar Ihya al-Tarath.
- Jasper, Dafid (2007). **Introduction to al-Herminoutiqa**. Translated by Vajiya Qansou. Al-Dar Al-Arabiyyah lul-Uloom.
- Javadi Amoli, Abdullah (2010). **Man's Expectation from Religion**. Qom: Esra, 8th edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (2018). **Qur'an in Qur'an**. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008). **Religion**. Qom: Esra, fifth edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (2013). **Sharia in the mirror of knowledge**. Qom: Esra, 7th edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (2009). **Tasnim**. Qom: Esra, 8th edition.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). **The dignity of reason in the geometry of religious knowledge**. Qom: Esra, second edition.
- Kilini, Muhammad ibn Yaqub (1986). **Al-Kafi**. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya, 4th edition.
- Majlesi, Mohammad Baqer (1982). **Bihar al-Anwar**. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya, second edition.
- McGrath, Alister (2013). **Textbook of Christian Theology**. Translated by Behrouz Haddadi. Qom: University of Religions and Religions.
- Mofid, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man (1992). **Correcting the beliefs of Imamiyyah**. Qom: Al-Congres al-Alami for Sheikh Al-Mofid.

- Mojtahad Shabastri, Mohammad (1996). **Hermeneutics, book and tradition**. Tehran: tarhe no.
- Palmer, Richard (2005). **Science of Hermeneutics**. Translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani. Tehran: Hermes, third edition.
- Patterson, Michael & colleagues (2010). **Religious reason and belief**. Translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: tarhe no, seventh edition.
- Sadouq, Muhammad bin Ali (1982). **Ma'ani Al-Akhbar**. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Society.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (1990). **Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an**. Al-Alami Foundation, Beirut.
- Torani, Ala (2010). "An analysis of the relationship between methodical and philosophical hermeneutics with interpretation and interpretation of the Holy Qur'an". *Ayna Marafat*, Vol. 10, No. 2: 115-136.
- Tousi, Muhammad ibn Hassan (1996). **Al-Ida fi Asul al-Fiqh**. Qom: published by Muhammad Taqi Alagbandian.
- Vaezi, Ahmad (2001). **An Introduction to Hermeneutics**. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute.

